46e ANNÉE (5e série) N° 47 21 NOVEMBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quel est le sens exact de cette formule : « *In medio stat virtus.* La vertu se tient dans le juste milieu » ? L'*Ami* pourrait-il, bien en détail et bien clairement, exposer le sens complet de cette formule et ce qu'elle ne signifie pas, avec les abus d'interprétation qu'on peut en faire ? Dans quels cas cette formule doit-elle s'appliquer rigoureusement ?

R. — C'est au traité classique *de Virtutibus* que les théologiens ont coutume d'étudier la question qui vous préoccupe, dans un chapitre à part, intitulé *De medio virtutum*, quelques-uns disent *de mediocritate virtutum*, en prenant bien entendu le mot *mediocritas* au sens « moyen » de la langue latine, et non d'après la signification péjorative que lui attribue vulgairement notre langue française.

Quoique assez délicate et complexe sur plus d'un point, cette matière cependant ne prête guère à controverse. Aussi serons-nous d'autant plus à l'aise pour résumer simplement dans ses grandes lignes l'enseignement commun, que pourront d'ailleurs compléter dans le détail les lecteurs plus curieux en se référant aux sources indiquées dans les manuels de théologie. Nous profitons volontiers de l'occasion qui nous est offerte, de rappeler à notre correspondant d'aujourd'hui... et à quelques autres de nos lecteurs, ce problème intéressant de psychologie théologique, peu connu ou tout au moins fort oublié parmi nous.

On dit couramment : *in medio stat virtus*, et l'on a vaguement l'idée qu'en effet, dans bien des cas d'ordre pratique, les extrêmes en sens opposés sont également dangereux, et que la sagesse consiste à se tenir prudemment *in medio*, au centre, à égale distance des deux bouts du diamètre.

Mais d'où vient cette sorte de loi morale du milieu ? Est-ce là d'ailleurs une propriété de la vertu en général, c'est-à-dire de toute vertu quelconque ? Et si le *medium* ne s'entend pas de la même façon pour toutes les vertus, comment le définir et le déterminer suivant la diversité des « espèces » qui peuvent se rencontrer ? C'est ce que nous allons essayer de préciser.

Souvenons-nous d'abord de la distinction des vertus en *théologales, intellectuelles* et *morales*. Les théologales ont *Dieu* pour objet ; les intellectuelles se réfèrent à la connaissance du *vrai ;* les morales, enfin, sont, quant au *bien* pratique, les régulatrices de nos actions, de nos passions surtout.

D'autre part, il convient de noter tout de suite les différentes manières d'entendre le *medium* qui est ici en jeu. Les théologiens en définissent séparément deux aspects, deux notions différentes : ils appellent *medium rei* celui qui est fixé à priori, objectivement, par la matière même à laquelle se rapporte la vertu. Exemple : vous devez à votre voisin une somme de 100 francs que vous lui avez empruntée. La vertu de justice exige que vous le remboursiez ; mais ce remboursement vous est à l'avance fixé : c'est 100 fr. tout juste qu'il faut rendre. Si vous donnez plus, la justice n'est pas intéressée dans l'excès, avec lequel elle n'a rien à voir ; si vous donnez moins, la justice n'est pas satisfaite ; elle n'a donc son état parfait qu'avec la somme de 100 francs. Ce *medium* entre trop et trop peu est son *medium* à elle, et il est, comme on le voit, imposé par l'objet lui-même de la dette contractée. Vous aurez beau raisonner à l'entour, vos raisonnements ne modifieront jamais ce *medium :* ils tomberont dans le vide. La règle de votre action est là, *dans l'objet :* vous devez 100 francs, donnez 100 francs ; autrement vous ne faites pas acte de la vertu de justice.

On appelle, au contraire, *medium rationis* le critérium régulateur que la raison se fixe à elle-même dans les circonstances où la variation et la complexité des circonstances de la vie ne lui imposent aucune détermination objective à l'avance, comme dans le cas de la justice.

Pierre sait qu'il a, de par la loi de charité, le devoir de faire l'aumône. Très bien ! Mais quoi, à qui, quand et comment donner ? Quatre questions, entre autres, que le monde extérieur laisse sans réponse. C'est alors à la raison qu'il appartient de chercher et de fixer, non pas à sa fantaisie, mais d'après ses principes intellectuels et moraux, le parti auquel elle doit s'arrêter. Pierre va donc peser dans la balance de son jugement toutes les considérations *circumstantes*, personnelles, locales, temporaires, familiales, sociales, du présent et de l'avenir, etc., qui sont intéressées dans le problème (tout individuel) à résoudre, puis, *pensatis omnibus pensandis*, sa « prudence » déterminera la somme qu'il doit v. g. prélever au bout de l'année sur ses revenus pour faire une aumône qui soit exactement, ni trop, ni trop

peu, ce que lui demande, dans sa condition présente, la vertu de charité.

La fixation — la *régulation* disent les théologiens — de l'action bonne *in casu*, dépend, comme on le voit, d'un travail personnel de la raison subjective : c'est pourquoi on donne à ce point ainsi fixé le nom de *medium rationis*. Cela ne veut pas dire, nous le répétons, que c'est là une affaire absolument subjective, fantaisie de jugement ou pur caprice de volonté. Non ! Il s'agit ici d'un raisonnement, d'un jugement de prudence qui doit, naturellement, tenir compte d'abord des circonstances objectives qui lui sont imposées, et s'inspirer, avant de conclure, des principes ordinaires directeurs de la vie intellectuelle et morale de l'homme. Mais enfin, au demeurant, quelles que soient ses « dépendances » par ailleurs, l'on voit bien que, en définitive, c'est tout de même une œuvre de raisonnement, et que le critérium régulateur qui fixe ce *medium virtutis*, au lieu d'être, comme nos 100 francs ci-dessus, imposé *ab extrinseco*, a pour origine *ab intrinseco* le travail tout intérieur du raisonnement et de la conscience.

Voici maintenant ce qu'on pourrait appeler la théorie psychologique générale du *medium* des vertus.

De tout temps les philosophes ont constaté que, à part Dieu et le monde métaphysique des idées pures, rien n'est ici-bas absolument fixe. Tout change en nous, autour de nous ; tout est mouvement, action, succession d'états, de temps, d'espaces, etc. De cette perpétuelle variation des choses, aussi bien dans l'ordre de la matière que dans celui de l'esprit, résulte une sorte de flou, d'incertitude et d'indétermination, où se déroule pour l'homme sa double vie du corps et de l'esprit.

Tant qu'il se tient dans la sphère abstraite du vrai universel, des principes, il peut étreindre solidement l'objet, invariable, de sa pensée. Mais à peine est-il descendu de ces hauteurs pour prendre contact avec les contingences d'ici-bas, qu'il perd pied, ou tout au moins se voit obligé de faire une recherche pour trouver un point d'arrêt dans la mobilité — nous pourrions tout aussi bien dire la « relativité » — des êtres qui l'entourent.

Pour continuer la métaphore à laquelle nous venons de faire appel, il faut ajouter que tout n'est pas sable mouvant dans les vicissitudes de la vie. Quelquefois à fleur de terre, quelquefois plus profondément dissimulées dans le sol, se trouvent des pointes rocheuses, des plateaux solides, qui sont à la fois comme autant d'oasis de repos dans la recherche de la vérité et de points de départ d'où l'activité humaine peut prendre en toute sécurité son élan dans les voies morales de son bonheur présent et de sa future bienheureuse fin dernière.

Dans tous les domaines de ses évolutions, la vertu est une « disposition » subjective, inhérente aux diverses facultés de l'homme, qui a pour fonction de l'orienter correctement et de l'aider à ne fréquenter que les bonnes routes. Elle est pour lui quelque chose comme l'instinct des animaux, avec cette différence que l'instinct chez la bête est un principe de mouvement automatique, aveugle, infaillible, tandis que la vertu, dans son acquisition, comme dans sa conservation, son augmentation et son exercice, laisse une vaste marge au jeu personnel de la raison et de la liberté. La vertu, pourrait-on dire, est, dans l'ordre intellectuel, la boussole supplémentaire qui nous facilite le discernement de la vérité à travers les écueils de l'erreur ; de même qu'elle est pour notre volonté, dans l'ordre moral, une réserve de vitesse acquise qui nous mène droit au bien à travers tant de mauvais chemins où elle pourrait s'égarer.

Son rôle, on le voit clairement maintenant, est de tenir la ligne juste entre les fausses directions dans lesquelles « l'élasticité » relative de nos facultés pourrait aisément les exposer à faire fausse route. Cette ligne « juste » est donc avec raison appelée médiane, *medium*, en prenant le mot toutefois en un sens assez large, non pas dans une acception rigoureusement mathématique. Et voilà qui justifie déjà, en gros, l'axiome : *virtus stat in medio*. Arrivons maintenant au détail.

Les théologiens se sont demandé si toutes les vertus sans exception consistent *in medio*. Pour les vertus morales, la tempérance par exemple, rien n'est plus évident. Pour manger bien, *moraliter*, c'est-à-dire avec tempérance, il ne faut manger ni trop ni trop peu. Sur ce terrain-là on voit très bien comment, à défaut de règle *ex parte objecti*, c'est à la raison qu'il appartient de fixer, entre des extrêmes variables, la quantité de nourriture qui convient dans un cas donné.

Moins clair au premier abord est la loi du *medium* dans les vertus intellectuelles qui, elles, semblent bien avoir à l'avance une règle déterminée, sans oscillation possible d'un medium entre deux extrêmes, dans la fixité à priori de leur objet, qui est la vérité.

Plus difficile encore apparaît la loi du *medium* dans les vertus théologales, dont l'objet propre est Dieu, vérité et bonté infinies, par rapport auxquelles, si l'on peut pécher par défaut, l'on ne voit pas comment l'on pourrait pécher par excès. Conçoit-on, en effet, une limite possible, une exagération condamnable, dans notre amour pour Dieu ? Loin de consister *in medio*, la charité demande au contraire à se dilater sans mesure, sans point d'arrêt, suivant — qu'on nous permette le mot — les dimensions infinies de son objet.

On sait le goût très prononcé des scolastiques pour les belles grandes synthèses d'idées et de doctrine. A y regarder de très près, toutes ne résisteraient peut-être pas à l'analyse d'une critique un peu rigoureuse. Il en est où il semble bien que l'on a groupé de façon un peu artificielle certaines parties pour obtenir l'effet harmonique de l'ensemble. Ce n'est pas là après tout une erreur. Le tableau est quand même vrai et magnifique.

Toutes les couleurs sont franches : rien de truqué. Les amateurs de détails à la loupe restent libres d'en discuter, sans dommage, en somme, pour la synthèse.

Grâce à l'interprétation un peu large du *medium virtutis*, et au concours de certaines distinctions accessoires, l'on peut dire que si toutes les vertus ne consistent pas *in medio* de la même façon, à la manière par exemple de la tempérance, il y a cependant du *medium* dans toutes, et assez pour que la tradition théologique scolastique ait fait de cette « mediocritas » une *propriété* de la vertu, donc universellement commune à toute vertu quelconque. En quoi d'ailleurs les théologiens n'ont fait que consacrer doctrinalement la pensée populaire, si heureusement rendue dans les deux vers fameux du poète latin :

> Est modus in rebus, sunt certi denique fines
> Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Pour les vertus théologales, il est très vrai qu'elles n'admettent pas de *medium*, ni de limite dans l'excès, si on les considère du côté de leur objet qui est Dieu. Mais la question change, si on les regarde *ex parte subjecti*, dans le fait humain de *leur exercice*. Là il peut y avoir excès répréhensible, tout aussi bien que défaut. Tout le monde sait qu'il est des cas où la « prudence » *(medium rationis)* modère et parfois même suspend, interdit momentanément, l'exercice de la charité (défense v. g. de donner l'aumône à un pauvre qu'on sait devoir en user pour s'enivrer, etc.). D'où la formule des auteurs : la loi du *medium* intervient dans les vertus théologales *per accidens*, c'est à-dire *ratione exercitii in subjecto*.

Les vertus intellectuelles *purement spéculatives* ont, il est vrai, un objet fixe : la vérité. Mais, dans les jugements que l'homme est amené à formuler pour l'atteindre, il peut exagérer, soit par excès en affirmant trop, soit par défaut en n'affirmant pas assez, quand il établit la convenance d'un prédicat (attribut) par rapport à un sujet donné. De là des oscillations possibles, des risques d'erreur, que l'*habitus principiorum* complété par les vertus de sagesse, de science, a pour mission d'éviter ou de corriger après coup. Il y a là, pour nous, un critérium régulateur de nos jugements, qui est à la fois objectif *(medium rei)* et subjectif *(medium rationis)*.

Avec les vertus *intellectuelles pratiques* (l'art, la prudence) nous descendons sur le terrain propre des contingences, des variations, des mobilités, donc aussi du *medium rationis*, seul fixateur de la bonne ligne à suivre.

Si nous avions à faire ici une théorie de l'*art*, rien ne serait plus intéressant, plus instructif, et en même temps plus vrai, que d'en emprunter les éléments à la philosophie scolastique. Disons seulement, d'après cette doctrine, aujourd'hui trop méconnue, que l'art — *recta ratio factibilium* — est une vertu, et une vertu intellectuelle, mais d'ordre pratique, c'est-à-dire qu'elle a pour fonction d'appliquer correctement des principes généraux universels à des matières contingentes. Rien donc d'étonnant si, sous ce dernier rapport, l'art a, lui aussi, à faire un choix entre des extrêmes, des excès et des défauts, bref à diriger et maintenir l'artiste dans la voie d'un juste milieu. Sur quoi, il y aurait beaucoup de choses utiles à dire qu'ignorent nos contemporains. Mais ce n'est pas l'heure de parler esthétique. Passons.

De toutes les vertus il n'en est aucune qui soit plus « de milieu » que la prudence ; elle l'est même beaucoup plus que les autres, nous voulons dire à un titre tout particulier. Elle n'est pas *regulata*, mais *regulans*, disent nos auteurs, en deux mots difficiles à traduire en français. C'est elle qui donne le ton sur lequel toutes les autres vertus doivent s'accorder ; elle, qui fixe leur ligne normale de conduite, le *milieu* où elles doivent se tenir, sous peine de faire fausse route. Elle est la clef de toute casuistique, la boussole qui dirige l'activité humaine *(recta ratio agibilium)* à travers les mille circonstances complexes, changeantes et obscures de la vie présente. Dans un sens vrai elle est la reine des vertus, puisque les vertus théologales elles-mêmes reçoivent d'elle la règle (le milieu) de leur exercice. Ce n'est pas assez dire d'elle que *stat in medio ;* elle en est l'auteur, elle le crée et l'impose autour d'elle au nom de la raison *(medium rationis)*.

Avec les vertus proprement pratiques et « morales » (justice, force, tempérance) nous arrivons au bout de la série. C'est chez celles-là surtout que se vérifie pleinement la formule : *stant in medio : medium rei* pour la justice ainsi que nous l'avons déjà expliqué ; *medium rationis* pour les autres.

C'est en effet en matière passionnelle, là où entrent en jeu les mouvements et agitations perpétuellement variables de la vie organique sensible, que s'offrent à la prudence les cas les plus fréquents, et aussi les plus difficiles à résoudre, en raison de ce qu'y apportent d'indétermination les fluctuations et étroitesses de la mobilité matérielle. Inutile d'insister. Rien n'est plus vulgairement évident que l'intervention nécessaire de l'esprit pour mettre ordre aux caprices désordonnés de la chair ; et, pour parler le langage de la théologie, c'est précisément cette intervention que réalise la prudence en fixant le *medium*, la résultante moyenne que doivent se proposer comme objet les vertus inférieures chargées spécialement de la police de nos passions.

Telle est la doctrine scolastique *de mediocritate virtutum*. On remarquera le rôle de tout premier plan qu'on y réserve, avec infiniment de raison, à la vertu de prudence, souveraine régulatrice de la conduite intelligente et morale de la vie humaine. Vu son extrême importance pour la casuistique, où elle exerce pleinement son empire, il est permis de regretter que nos théologies morales ne lui donnent pas, dans leurs introductions, la large place, la première, à laquelle elle a

droit. Souhaitons qu'un jour à venir on adjoigne au traité des *Actes humains* ou de la *Conscience*, une étude préliminaire des principes et méthodes de la *Casuistique*, autant dire, comme faisaient les anciens, un traité spécial *de Prudentia*. C'est là qu'on pourrait apprendre pourquoi et comment, dans tous les ordres de la pensée et de l'action humaines, *in medio stat virtus*.

Q. — On m'a enseigné que le péché de *luxure* est grave de sa nature et que par suite ce péché ne peut être véniel que si l'advertance ou le consentement ne sont pas complets. Comment concilier cette doctrine avec cette décision de la S. C. des Evêques et Réguliers du 25 avril 1896, ad 23, où la S. Congrégation déclare : « Inexactum est asserere in voto et in virtute castitatis non dari parvitatem materiæ » ? (Battandier, *Guide canonique*, édit. 1905, n. 192).

Que faut-il au juste enseigner pour bien former les consciences ?

R. — La matière du péché, c'est l'objet appréhendé par l'intelligence sur lequel se porte le consentement de la volonté.

Or, dans le péché de luxure, quel est l'objet ? C'est le plaisir sexuel, qui a son siège dans les organes de la génération, aux actes desquels il est intimement lié. La luxure se définit en effet : « inordinatus appetitus vel usus venereorum. » Légitime dans l'usage régulier du mariage, il est en toute autre circonstance un grave désordre. Nous ne nous arrêterons pas à le montrer.

Mais, on le sait, un objet entre dans le domaine de la moralité par le volontaire. Or, il est deux manières d'y entrer ou d'être volontaire : directement ou indirectement.

Le plaisir sexuel peut donc être recherché ou admis délibérément par la volonté d'une manière *directe*. Dans ce cas, puisqu'il est en soi un désordre grave, il constitue un péché grave ; il n'admet et ne peut jamais admettre la légèreté de matière.

Mais il peut être recherché ou admis *indirectement*, parce qu'il est lié à une action voulue pour elle-même et dont il est la conséquence ; dans ce cas, il admet la légèreté de matière. Exemple : une lecture bonne en soi peut occasionner des troubles émotifs, provoquer le plaisir ressenti dans les organes générateurs. La lecture est l'objet direct du volontaire, les troubles et le plaisir prévus sont l'objet indirect. Ils sont causés par la lecture voulue, et on dit qu'ils sont l'objet du volontaire indirect. Faut-il dire que, s'ils sont admis de la sorte, volontaires *in causa*, ils sont un péché grave ? Non ; à coup sûr pas toujours. Car la lecture peut être nécessitée par un devoir d'état ; elle peut être plus ou moins provocatrice du plaisir défendu. C'est pourquoi, pour déclarer la gravité de la matière du péché, on considérera *in casu* la lecture en tant qu'elle a d'influence à provoquer le plaisir vénérien. Si elle a une influence particulièrement puissante, elle sera matière grave *in genere luxuriæ* ; sinon, non.

Les théologiens enseignent donc communément que la luxure, la délectation vénérienne, le plaisir sexuel recherché pour lui-même, voulu directement, en dehors du mariage ou des lois du mariage, est péché grave *ex toto genere suo*, et n'admet jamais la légèreté de matière. Par contre, la luxure objet seulement du volontaire indirect est péché grave *ex genere suo* et admet la légèreté de matière.

Pour bien former les consciences, il faut faire comprendre aux fidèles cette distinction fondamentale entre le volontaire direct et le volontaire indirect. Puis il faut continuer de leur enseigner que la luxure est en soi un grave désordre. Enfin leur indiquer à l'aide d'exemples comment elle est l'objet direct de la volonté et en ce cas toujours péché grave *ex parte materiæ*, comment elle devient objet indirect grave selon les circonstances. On s'étendra sur ce dernier point pour expliquer comment une action, même bonne en soi et voulue pour elle-même, peut être gravement défendue en raison de son étroite relation avec le plaisir sexuel.

Q. — Une personne s'étonnait d'avoir entendu un prédicateur affirmer : « Quand un confesseur vous a refusé l'absolution, si vous vous adressez à un autre, vous devez, si vous voulez faire une bonne confession, dire à ce dernier que l'absolution vous a été refusée. »

Entendue en ces termes généraux la proposition me paraît inexacte et l'étonnement de l'auditeur légitime. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Si l'on distingue, comme on doit toujours le faire, *confession* et *direction*, le sacrement de Pénitence, pour être valide, ne réclame que ce qui est nécessaire et suffisant, c'est-à-dire du côté du pénitent sa matière, et du côté du prêtre sa forme.

Or, la matière nécessaire et suffisante, ce sont les péchés mortels certains, non encore absous directement, y compris bien entendu les circonstances « multiplicatrices, » qui multiplient les péchés en espèces ou en nombre. Quant aux péchés mortels douteux et aux circonstances simplement aggravantes, il y a controverse là-dessus parmi les théologiens, controverse qui a finalement abouti à rendre parfaitement probable la doctrine, assez communément reçue aujourd'hui, qui reconnaît au pénitent le droit strict de se taire en confession sur ces deux points-là, tout en lui conseillant de ne point abandonner la bonne pratique courante où sont les fidèles, de se décharger en confession de l'angoisse que leur occasionnent leurs doutes et les circonstances aggravantes de leurs fautes.

Ceci posé, arrivons à notre problème, et examinons-le d'abord exclusivement au point de vue de la *confession* sacramentelle.

Un pénitent — appelons-le Pierre, ce sera plus commode — s'est vu refuser l'absolution. Il se présente à un autre confessionnal dans l'espoir d'y être moins sévèrement traité. Est-il tenu de déclarer que l'absolution lui a été refusée à un autre guichet ?

La réponse négative ne fait aucun doute ; encore convient-il de l'expliquer pour la faire mieux entendre. A quel titre pareille obligation s'imposerait-elle à la conscience de Pierre ? C'est un principe très ferme de théologie, qu'on n'est tenu de déclarer en confession que ce qui est matière nécessaire du sacrement de Pénitence, et que parmi les actes humains il n'y a comme matière possible du sacrement que ceux qui sont « péchés. »

Or, le refus d'absolution n'est pas un péché, sinon peut-être chez le confesseur qui l'aurait prononcé à la légère, sans raison suffisante. Mais ce ne serait pas là, en tout cas, la faute propre du pénitent, dont il devrait s'accuser comme d'un péché personnel.

Alors, pourquoi veut-on que parmi *ses* fautes il accuse celle-là qui n'est pas son œuvre, dont il souffre au contraire, bien loin de l'avoir commise ?

Le refus d'absolution est une sentence de juge et non un nouveau crime à mettre au compte du condamné. Le pécheur n'est pas plus l'auteur de la sentence sacramentelle du confesseur que l'assassin n'est la cause de sa condamnation à mort.

Non, le refus d'absolution n'est pas matière nécessaire de la Pénitence, et notre Pierre, évincé d'un premier confessionnal, n'est pas tenu de mettre au courant de son infortune un autre confesseur auquel il s'adresse.

Peut-être pourrait-on dire au moins que le refus d'absolution est une circonstance aggravante du péché, et qu'il rentre par là indirectement dans la matière du sacrement de Pénitence.

Pas davantage ! Car, à supposer même qu'on admette cette circonstance aggravante, Pierre ne serait pas tenu de la déclarer, ainsi que nous le disions tout à l'heure en rappelant la doctrine, aujourd'hui communément enseignée, qui tient pour non obligatoire la déclaration des circonstances simplement aggravantes.

Mais sommes-nous ici en présence d'une circonstance aggravante du péché ? Pas le moins du monde ! La circonstance *(circum stans)* est une modalité, un accessoire du péché, qui fait corps avec lui, comme l'accident fait corps avec la substance qu'il ne modifie qu'à la condition de lui être « inhérent. »

Or, le refus d'absolution est, nous l'avons déjà remarqué, l'œuvre du confesseur et non du pénitent. Le péché a été commis, avec le cortège de toutes ses « circonstances », longtemps peut-être avant le jugement sacerdotal qui s'y réfère ; il lui est « entitativement » étranger, tout comme l'objet de notre connaissance est étranger « entitativement » au fait psychologique de sa production dans notre esprit.

Ce refus, en définitive, n'ajoute ni ne retranche rien au chapitre « clos » des culpabilités du pécheur, il est donc de toute impossibilité qu'il en constitue une « circonstance. »

On peut dire à la rigueur qu'il y a là, pour le pénitent, une note aggravante quant à l'appréciation que méritent les dispositions actuelles de son état de conscience, sur lesquelles il a pu, de plus ou moins bonne foi, s'illusionner. Mais c'est là affaire théorique de jugement rétrospectif sur le dossier du coupable, et non point une sorte d'addition « posthume, » inintelligible d'ailleurs, à ses culpabilités passées.

Si le refus d'absolution n'est ni péché, ni circonstance du péché, à quel titre, enfin, pourrait-on le considérer comme matière nécessaire du sacrement de Pénitence ? Il n'en est pas d'autre qu'on puisse imaginer en dehors de ces deux-là.

Il nous faut donc conclure que Pierre peut très bien se confesser ailleurs sans dire mot de l'absolution qui lui a été refusée, à la condition, toutefois, qu'il se confesse convenablement et n'omette rien de la matière nécessaire dont sa conscience est chargée.

Mais *quid* si, au lieu de nous en tenir à l'aspect strictement sacramentel de la *confession,* nous étudions l'attitude de Pierre au point de vue *direction ?* C'est une tout autre question. Autre chose est le fait pur et simple de la rémission des péchés, et autre chose l'intérêt spirituel général du pénitent, dont nous groupons les différentes modalités possibles sous ce mot *direction*, en lui donnant un sens vague, plus étendu et indéterminé qu'on ne le fait d'ordinaire dans la langue ascétique.

A moins qu'il n'ait quelque sérieuse raison de tenir pour faux et abusif le jugement du confesseur qui refuse de l'absoudre, — hypothèse que nous examinions tout à l'heure — Pierre ne peut sans imprudence passer outre à l'avertissement qui lui est ainsi donné. Le confesseur lui en a précisé le motif en appelant son attention sur la « disposition mauvaise » qu'il estime mettre en péril la validité de l'absolution : défaut de contrition pour le passé, défaut de bon propos suffisant pour l'avenir, obstination *in sensu proprio* contre l'autorité qui est en droit de commander la soumission, etc... ; tout cela doit nécessairement éveiller dans la pensée de Pierre un doute tout au moins, dont il a moralement avantage à se débarrasser.

Or, ce doute persistera, au grand préjudice de sa tranquillité de conscience, s'il « joue au plus fin » avec son nouveau confesseur, pour lui « extorquer » une absolution, en lui cachant soigneusement son premier échec, dans l'espoir que le silence lui en évitera un second. Il y a là une défaillance de loyauté avec laquelle une âme simple et droite ne peut que se trouver mal à l'aise.

On peut à la rigueur, c'est entendu, se contenter de ne faire figurer que les seuls *péchés* dans le dossier « absolution, » mais le dossier « direction » exige davantage. Sous peine de se nuire à soi-même en trompant le médecin, le docteur, le pasteur et père qu'est le prêtre au confessionnal, on y doit présenter en toute sincérité, dans ses grandes lignes essentielles, son état d'âme et aussi

la circonstance, troublante malgré tout, du refus d'absolution précédemment essuyé.

On n'est pas juge en sa cause. Si donc il n'appartient pas au pénitent de casser de sa propre autorité le jugement prétendu sévère dont il pense avoir à se plaindre, il n'est pour lui qu'un moyen d'en obtenir la réforme, sans courir les risques d'une présomption personnelle bien compromettante : c'est de la soumettre à un autre tribunal, qui naturellement ne peut rien en penser ni en décider s'il ne la connaît pas.

Voici encore un autre danger du silence prémédité, qui, il est vrai, n'existerait pas si Pierre était assez fort en théologie morale pour se former droitement la conscience et conclure qu'il peut, sans faute aucune, laisser ignorer au vicaire le refus d'absolution qui vient de lui être intimé au confessionnal de son curé. Mais Pierre n'est pas théologien, ce qui est le sort commun de beaucoup d'autres. Il a, malgré tout, cette idée qu'il cache en confession quelque chose qui devrait être dit ; il ne se dissimule point ce qu'il y a de « roublardise, » de peu franc, dans sa manière de chercher à « surprendre » une absolution qu'il n'ignore pas être, dans son cas, de concession difficile. Peut-être a-t-il tort de penser ainsi ; mais peu importe ! telle est de fait son impression, tel est son état de conscience. Or, l'on pèche quand et comme on croit pécher, et c'est toujours gros péril — péril de sacrilège ici — que de sauter à pieds joints par-dessus un doute pratique, en disant équivalemment devant la menace du péché : tant pis !

Pratiquement, donc, et pour la généralité des fidèles, la formule employée par le prédicateur en question ne serait pas blâmable absolument, à condition d'y retrancher ces mots : « si vous voulez faire une bonne confession, » qui donnent trop à entendre qu'il y aurait péché grave et confession sacrilège pour qui se tairait sur le point du refus d'absolution.

Mais, à tout prendre, cette formule, *ut sonat*, est théologiquement fausse, nous pensons l'avoir assez démontré ; et s'il est vrai que, avec l'aveu du refus, la seconde confession serait « meilleure » au point de vue des intérêts généraux du pénitent, il n'est pas vrai de dire que le silence la rendrait nécessairement « mauvaise. »

Ce silence même, en bien des cas qu'il nous reste maintenant à préciser, peut être de tout point parfaitement licite, légitime.

Nous n'avons jusqu'à présent considéré que la masse des pécheurs avec son ignorance des choses de la théologie, et cela encore dans l'hypothèse de confesseurs remplissant correctement leur devoir, c'est-à-dire d'une absolution refusée à bon droit. A supposer qu'on puisse tenir en fait pour règle la pratique un peu maladroitement préconisée par notre prédicateur, il est difficile de la dire d'application générale, tant elle comporte d'exceptions tout à fait légitimes.

Il arrive, d'abord, et fréquemment, que le pénitent attribue son refus d'absolution, non à lui-même, mais à la sévérité du confesseur que de bonne foi il trouve exagérée. En quoi, alors, est-il répréhensible de s'adresser ailleurs, dans l'espoir que sa même identique confession — sans rien dire du refus — sera l'objet d'une appréciation plus indulgente ? Il n'y a là aucune malice, ni intention suspecte de sa part. Mal instruit de certaines règles absolues de morale, que le confesseur n'a pas su ou n'a pas pu lui faire comprendre, il estime, avec raison, avoir le droit d'être jugé plus équitablement ; il en use, et c'est tout, et c'est bien.

C'est dans le cas d'un second refus que sa conscience, cette fois amplement informée, éviterait difficilement, auprès d'un troisième confesseur, les inconvénients du silence, que nous avons signalés plus haut.

Mais, sans parler du clergé, qui connaît sa théologie, nombreux sont les esprits assez cultivés pour ne point ignorer que c'est leur plein droit de changer de confesseur, sans avoir à dire un mot au nouveau, sans même lui laisser rien soupçonner des rapports qu'ils ont eus avec le précédent. Vague tant qu'on voudra, cette notion de leur droit — de leur liberté de conscience — suffit à les mettre en pleine tranquillité sur l'usage qu'ils en font.

A fortiori faut-il en dire autant de tous ceux, clercs ou laïques, qui connaissent bien la doctrine que nous venons de développer et, en toute bonne foi de conscience correctement formée, la mettent, comme c'est leur droit, en pratique.

Et puis, dans un ordre d'idées plus élevées, il y a ceux qui sont au courant de certaines controverses casuistiques, où l'on sait que les divergences d'opinions théologiques peuvent entraîner des jugements différents, contradictoires même, dans les confessionnaux. A côté de la sévérité de caractère et tendances toutes *personnelles*, il y a ce qu'on peut appeler la sévérité *théologique*.

Le confesseur Jean est probabilioriste ; son confrère du confessionnal voisin est probabiliste. Sur un point de morale donné, Jean refuse l'absolution à Pierre en vertu du système moral qu'il a adopté. Pierre sait cela ; il refuse de s'incliner et va, sans parler du refus, trouver Jacques qui, probabiliste, l'absout. Rien à dire à cela ; l'attitude de Pierre, d'ailleurs consciente et éclairée, est irréprochable.

Un mot enfin d'une hypothèse, que nous voulons croire rarement réalisée, mais qui vaut tout de même la peine d'être discrètement envisagée ici. Il peut arriver qu'un confesseur, par maladresse, ignorance, précipitation de jugement... refuse l'absolution par un véritable abus de pouvoir qui saute comme tel aux yeux du pénitent. Celui-ci, dans un autre confessionnal, se tait, par charité peut-être, sur la circonstance de son refus ; il fait bien ; on pourrait l'en féliciter.

Tout ceci prouve qu'il est à tout le moins fort imprudent de prêcher devant les fidèles, sans

toutes les précautions de langage et réserves qui s'imposent, l'obligation, *per se* inexistante, de déclarer qu'on a été dans un autre confessionnal l'objet d'un refus d'absolution. C'est assez de signaler les inconvénients qui résultent *per accidens,* et malheureusement trop souvent, de l'attitude du silence en pareille matière. Il y a erreur formelle, en tout cas, à la présenter comme entraînant nécessairement le sacrilège d'une « mauvaise confession. »

LITURGIE

Q. — Ayant obtenu de Rome, à cause de la faiblesse de ma vue, l'indult de la messe quotidienne *de Beata,* je prie l'*Ami* de vouloir bien me donner quelques éclaircissements sur les points suivants, relatifs les uns à cette messe, un autre à la messe de *Requiem* pour les jours où celle-ci m'est permise :

1o Il arrive assez souvent dans le diocèse qu'une oraison soit commandée par l'évêque. Suis-je tenu de dire cette oraison à la messe votive de la Ste Vierge ?

2o Est-il vrai que, pour la célébration de cette messe votive, il faut, — comme je l'ai entendu dire à un religieux jouissant du même indult que moi, — prendre toujours la couleur indiquée, dans l'*Ordo* de l'église où l'on célèbre, pour la messe conforme à l'office ?

3o Dans la dernière instruction romaine concernant l'indult accordé aux prêtres *cæcutientes,* il est dit qu'à la messe de *Requiem,* les deux premières oraisons varient suivant l'application de la messe et l'intention du célébrant. La nécessité de varier ainsi ces oraisons me met le plus souvent dans l'impossibilité pratique de célébrer la messe des morts : ce qui me prive beaucoup.

Suis-je obligé de me conformer à l'instruction *cum tanto incommodo ?*

R. — Ad I. Dans l'*Instruction* publiée par la S. C. des Rites le 12 janvier 1921 (n. 4363, III) pour les prêtres qui, en raison de la faiblesse de leur vue, ont obtenu du Saint-Siège un indult les autorisant à célébrer en tout temps la messe votive de la Ste Vierge, il n'est expressément question de l'omission par eux de la collecte commandée par l'Ordinaire que dans l'hypothèse de la célébration éventuelle de cette messe votive pour une cause grave et publique.

Toutefois, l'omission de l'oraison commandée est certainement encore licite pour eux, même quand la messe votive de la Ste Vierge a le caractère d'une messe votive privée [1]. La S. C. l'avait déclaré précédemment : « Addendane erit hujusmodi missæ votivæ collecta, si qua ab Ordinario loci præscripta est ? — Resp. *Negative.* » (S. R. C., 28 avril 1866, n. 3146, ad 5). Or, il n'y a rien dans la dernière *Instruction* qui soit de nature à infirmer cette déclaration.

Ad II. C'est une règle générale que chaque messe doit garder la couleur qui lui est propre. (Nouv. rubr. du Missel, tit. X, n. 1) [2].

En ce qui concerne la célébration de la messe votive de la Ste Vierge concédée par indult, pour tous les jours de l'année, à certains prêtres, à cause de la faiblesse de leur vue, la S. C. des Rites elle-même a spécifié que les indultaires étaient tenus de prendre invariablement, pour cette messe, des ornements de couleur blanche et qu'il ne leur était pas loisible de se conformer à la couleur de la fête occurrente : « An [sacerdos cœcutiens missam votivam de B. M. V. celebrans ex indulto] teneatur adhibere semper colorem album ; vel respondentem festo ? — Resp. Debet semper uti colore albo, juxta decreta alias edita. » (S. R. C., 28 avril 1866, n. 3146, ad 2).

Ce serait donc, dirons-nous avec le cardinal Gennari [1], un désordre intolérable que de célébrer la messe votive de la Ste Vierge avec des ornements de couleur autre que la couleur blanche.

Ad III. L'*Instruction* du 12 janvier 1921 n'oblige aucunement le prêtre indultaire, lorsqu'il célèbre une messe privée de *Requiem,* à y faire varier les deux premières oraisons suivant l'application de la messe et son intention particulière ; elle lui en laisse seulement la faculté : « Prima tamen et secunda oratio variari *poterunt,* juxta peculiarem intentionem et applicationem missæ. »

L'indultaire peut donc aussi lire toujours, à quelque intention qu'il célèbre la messe quotidienne de *Requiem,* les trois oraisons qui figurent, au Missel romain, dans le formulaire de cette messe.

Q. — Lorsque certaines fêtes tombent en semaine, elles ont leur solennité extérieure renvoyée au dimanche suivant. Il en a été ainsi cette année, v. g. pour la fête des SS. Pierre et Paul, apôtres (29 juin), qui, tombant le samedi, avait sa solennité transférée au lendemain dimanche 30.

D'après notre *Ordo,* il y a, pour la célébration de la solennité transférée, « una missa de festo, more votivo, sub ritu solemni. » — Il s'agit là sûrement d'une messe au moins chantée.

Or, dans la communauté dont je suis l'aumônier, on n'a pas pu jusqu'à présent avoir de messe chantée pour les solennités transférées, et cela pour plusieurs raisons. Néanmoins, les dimanches où ces solennités extérieures arrivent, je célèbre la messe basse de celles-ci ; pendant cette messe, on chante des cantiques et l'autel est garni comme pour les grandes fêtes : tout cela pour rehausser autant que possible la célébration de ces solennités.

Dans ces conditions, puis-je continuer à me contenter ainsi de célébrer alors une messe basse ?

R. — I. Il importe de bien préciser tout d'abord ce qu'il faut entendre par messe chantée.

C'est une messe qui, pour ainsi dire, tient le milieu entre la messe solennelle et la simple messe basse. En effet, si l'on excepte l'épître [2], ce sont les mêmes chants liturgiques qu'à la messe solennelle qui y sont exécutés par le célébrant et par le chœur ; d'autre part, comme la messe

[1] Cf. Brehm, *Synopsis etc.,* p. 216, 1, *f)* ; — Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 205.

[2] La rubrique *(loc. cit.)* prévoit seulement deux exceptions : *a)* les messes de la Commémoraison de tous les fidèles défunts doivent se dire en violet dans les églises où a lieu, ce jour-là, l'exposition des Quarante-Heures ; — *b)* la messe du dimanche dans l'octave de la Fête-Dieu demande la couleur blanche, à moins qu'on n'y omette la commémoraison de cette octave. Il en est de même désormais *a part* de la messe du dimanche dans la nouvelle octave privilégiée du Sacré-Cœur. (Cf. *Ami* 1929, p. 167, col. 1, III, *b).*

[1] *Quistioni liturgiche,* 2e édit., p. 162.

[2] Cf. Missel, *Ritus celebr. missam,* tit. VI, n. 8 ; — S. R. C., 23 avril 1875, n. 3350.

basse, elle est célébrée sans ministres sacrés et aussi, sauf indult particulier, sans aucun encensement [1].

Une messe basse pendant laquelle sont chantés des cantiques ne saurait donc être considérée comme une *messe chantée* au sens que les décrets de la S. C. des Rites et les liturgistes attribuent à cette expression [2].

II. — Eu égard à la qualité de la messe que comporte, à moins d'empêchement liturgique, la célébration des diverses solennités extérieures, celles-ci peuvent être réparties en trois groupes principaux :

a) Le premier groupe comprend les solennités extérieures dont la translation au dimanche suivant, lorsque les fêtes respectives tombent en semaine, est prévue et autorisée par les Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3). Ce sont celles du patron principal du lieu, du titulaire ou de la dédicace de l'église propre, du titulaire ou du saint fondateur de l'ordre ou de la congrégation.

De chacune de ces solennités extérieures ainsi transférées on peut chanter alors la messe et célébrer en outre une seule messe basse. *(Ibid.)*.

b) Au deuxième groupe appartient la solennité extérieure des fêtes doubles de 1re ou de 2e classe qui, antérieurement au *Motu proprio* « Abhinc duos annos, » du 23 octobre 1913, étaient attachées à un dimanche mineur et auxquelles est maintenant assigné un jour fixe autre que le dimanche. — C'est v. g. le cas de la solennité de S. Joseph, et des fêtes de S. Joachim, de N.-D. des Sept-Douleurs, du T. S. Rosaire.

Pour celles de ces fêtes qui sont du rite double de 1re classe et pour la fête du T. S. Rosaire, le dimanche où elles avaient lieu primitivement, toutes les messes, à l'exception de la seule messe conventuelle, peuvent être de leur solennité extérieure. Pour les autres fêtes doubles de 2e classe fixées naguère au dimanche, une seule messe — chantée ou basse, mais non la messe conventuelle — de ladite solennité est permise ce dimanche là. (S. R. C., 28 oct. 1913, n. 4308, I, 2).

c) Le troisième groupe comprend les solennités extérieures de l'Epiphanie, du Saint-Sacrement, des SS. Pierre et Paul et des patrons principaux de lieu, transférées pour la France au dimanche suivant, en vertu du décret de Caprara, chaque fois que ces fêtes elles-mêmes tombent en semaine.

La célébration de chacune de ces solennités transférées comporte une seule messe solennelle ou chantée de la solennité, et, à moins d'un indult spécial, on ne saurait, même dans les oratoires semi-publics, se contenter d'en dire une simple messe basse [3]. (S. R. C., 6 sept. 1890, n. 3735, ad 1).

A ces dernières solennités est assimilée, quant à la qualité de la messe à en célébrer, la solennité extérieure de certaines autres fêtes dont, avant le *Motu proprio* allégué ci-dessus, le Saint-Siège avait de même autorisé la translation pour plusieurs diocèses. (Cf. S. R. C., 26 janv. 1917, n. 4340, ad 2).

[1] Cf. Schober, *Cæremoniæ missarum solemnium*, art. V, c. I, n. 1; — Brehm, *Synopsis, etc.*, p. 78.

[2] On sait d'ailleurs que les cantiques en langue vulgaire sont interdits pendant la messe chantée. (S. R. C., 22 mai 1894, n. 3827, I; 31 janv. 1896, n. 3880; 25 juin 1898, n. 3994).

[3] Il y a des diocèses où, pour cela, on a obtenu de Rome un indult en faveur des oratoires semi-publics.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, commencé sous la direction de Mgr BAUDRILLART, continué par A. de MEYER et Et. VAN CAUWENBERGH. — Fasc. XXI-XXII, *Arnauld-Asie*. — Paris, Letouzey et Ané (1929).

Les *Arnauld* sont, on le sait, toute une tribu, et leur rôle dans l'histoire religieuse du XVIIe siècle a été considérable. Le *Dictionnaire* leur fait donc une large place, comme il convient ; peut-être trop large, car donner plus de 30 colonnes au seul Antoine, c'est le traiter mieux que certains Pères de l'Eglise. Du moins peut-on déclarer que l'étude solide et minutieuse qui lui est consacrée par M. J. Carreyre, directeur au Séminaire Saint-Sulpice de Paris, contient tous les éléments d'une monographie. C'est que l'auteur considère, comme M. Jean Laporte (dans le grand ouvrage qu'il a entrepris sur *La doctrine de Port-Royal*, t. I, *Essai sur la formation et le développement de la doctrine, Ire Partie, Saint-Cyran)*, Antoine Arnauld comme le chef incontesté et le docteur attitré de Port-Royal, et son œuvre comme le meilleur exposé de la doctrine de Port-Royal, « c'est-à-dire, de l'augustinisme français, qui se distingue, en des points importants, de l'augustinisme lovanien, inauguré par Baius et professé par Jansénius et ses disciples. » Il reste en effet l'homme le plus célèbre de « cette dynastie austère et maussade qui, disait le cardinal Mathieu, a gaspillé, au profit de l'hérésie janséniste, des dons d'esprit et une force de caractère admirables. »

M. de Labriolle nous présente *Arnobe* avec toute la compétence qu'on lui connaît. Il caractérise admirablement sa personne et sa doctrine : « Après avoir enseigné toute sa vie la rhétorique en Afrique proconsulaire, Arnobe se convertit sur le tard, aux environs de la soixantième année. Son évêque, se méfiant un peu de cet ouvrier de la dernière heure, qu'il avait toujours connu fort animé contre les chrétiens, réclama de lui un gage de sincérité. Arnobe ne crut pouvoir mieux faire que de transférer au service de la cause qu'il venait d'embrasser son éloquence continue, son érudition compacte, son ironie massive. Il composa l'*Adversus nationes*, qui parut aux environs de l'année 300... Un chrétien qui ignore, ou peu s'en faut, l'Ecriture, qui méconnaît quelques-unes des idées capitales du christianisme et qui, de plus, proscrit formellement tout culte extérieur, est un assez étrange chrétien ! On s'étonne qu'Arnobe n'ait pas été invité par son évêque à opérer quelques retouches. Le moyen de croire que celui-ci ait pu se déclarer satisfait du gage fourni par son catéchumène à cheveux blancs ? » Aussi Arnobe ne peut-il être compté parmi les Pères de l'Eglise. Mais en dépit des lacunes de sa doctrine, il reste littérairement très intéressant, en raison de son extraordinaire virtuosité verbale.

La série des *Arnold*, de tous pays et des siècles les plus divers, occupe une bonne part du fascicule et comprend soixante-huit personnages, auxquels il faut joindre une bonne demi-douzaine d'*Arnoldi*, une cin-

quantaine d'*Arnoul* et une vingtaine d'*Arnulfe*. On voit le précieux service que de pareilles séries biographiques sont destinées à rendre à l'histoire générale comme à l'histoire locale.

Sans insister plus longuement sur les nombreux articles historiques, signalons quelques notices géographiques non moins estimables.

Nous ne ferons que citer, pour la curiosité des géographes ecclésiastiques, l'*Arpajonie* (A. Fabre), dite aussi *Notre-Dame d'Arpajon*, que bien peu de lecteurs s'aviseraient de chercher dans l'Aveyron, à Millau. C'était une abbaye de femmes de l'Ordre de St-Benoît, qui remontait à la fin du XIII^e^ siècle et dura jusqu'aux confiscations révolutionnaires.

La ville et l'évêché d'*Arras* sont étudiés successivement par M. R. Rodière. C'est l'antique *Atrebatum* dont S. Jérôme vantait déjà les tissus. L'histoire de l'Artois et de sa cité est des plus mouvementée et semée de rudes épreuves : l'auteur cite les principales ; il aurait pu y ajouter les grands procès de sorcellerie. Il étudie ensuite la cathédrale, les églises paroissiales, les abbayes, couvents et prieurés, avec liste des évêques, abbés et abbesses, les confréries et dévotions locales. Le fascicule se termine avec la première partie d'un important travail sur l'*Asie* depuis les débuts de la prédication chrétienne jusqu'à l'invasion de l'Islam. Le sommaire de cet article en fera saisir toute la richesse : Généralités sur l'Asie. Régions touchées par la conquête chrétienne : Asie romaine, Perse, Arménie, Arabie, Palestine, Phénicie, Syrie, leurs origines chrétiennes, la grande persécution, la crise arienne, le nestorianisme, la conquête arabe. L'Asie Mineure : prédication de S. Paul, crise montaniste, persécution, arianisme, conciles de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine. Ecoles théologiques.

Parmi les articles d'institutions et de vie chrétienne, signalons seulement les quinze solides colonnes du P. Raymond Martin, O. P., professeur à Louvain, sur les *Sept Arts libéraux ;* et sur les *Ascètes* la notice courte, mais abondante en orientations et références, du P. Pierre Debongnie, rédemptoriste, professeur également à Louvain (maison d'études Saint-Alphonse).

On voit que la nouvelle équipe qui a repris le *Dictionnaire* s'acquitte pour le mieux de sa lourde tâche. Souhaitons-lui de joindre à la solidité du travail, dont elle a d'ores et déjà suffisamment fait preuve, la relative rapidité dans l'exécution, qui jusqu'ici a si déplorablement manqué à cette entreprise.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié sous la direction de Dom Cabrol et Dom Leclercq. — Fasc. XC-XCI, *Léonien (Sacramentaire)-Lexique*, et XCII-XCIII, *Lexique liturgique grec-Liber responsalis*. — Paris, Letouzey et Ané (1929).

Le recenseur se trouve singulièrement plus à l'aise pour parler des derniers fascicules de ce *Dictionnaire* qu'il ne l'était en face des précédents, où se trouvent abordées, et non sans une certaine violence de pensée, des questions qui n'ont pas cessé d'être brûlantes.

Le millier de colonnes dont se composent ces deux fascicules doubles est encore dû exclusivement à l'infatigable plume de Dom Leclercq, et la matière n'en est pas moins variée que dans les précédents. Nous n'en pouvons donner qu'un très rapide aperçu.

Sur le *Sacramentaire Léonien*, la conclusion de l'auteur rejoint celle de Mgr Duchesne : sa composition ne ressemble en rien à celle des sacramentaires des âges postérieurs ; il faut bien se garder d'y voir un livre officiel, car il est d'une époque où les livres liturgiques officiels n'existaient pas encore. C'est une compilation privée, dans laquelle on a entassé des pièces très diverses d'âge et de facture, mais dont quelques-unes peuvent remonter au commencement du V^e^ siècle et peut-être au delà.

Sur la *Lèpre*, Dom L. a écrit un article concis et apologétique, rappelant combien il est ridicule d'attribuer aux Croisés l'apport de la lèpre en Occident, et comment la légende de la lèpre de Constantin n'est qu'une misérable historiette sans aucune valeur.

A *Lérins*, à son histoire, sa règle, ses saints, son école, il a consacré une plus copieuse étude qui donnerait envie d'y aller mener la vie monastique. Toute l'histoire des monastères s'y déroule et bien au delà des limites du *Dictionnaire*, puisqu'elle est poursuivie, par delà la Révolution, jusqu'à la restauration de la vie religieuse accomplie dans l'île en 1871 par les Cisterciens de Sénanque. Quant à l'école, que l'on a présentée comme une innovation géniale et un essai hardi de fusion entre le monastère et l'enseignement classique, elle ne fut, au sens de Dom L., autre chose qu'une école monastique habituelle où l'on enseignait aux petits garçons les rudiments, où on leur apprenait à lire et à écrire. Mais il y a autre chose, et Dom L. ne le méconnaît pas : il y a cette succession de belles et profondes intelligences en ce lieu favorisé de la nature, et en ce sens on peut parler d'une « école » de Lérins ; mais ceux qui en firent partie ne sortaient pas de la petite classe établie près du monastère.

C'est dans un écrit destiné au supérieur de Lérins que fut ouvertement professée pour la première fois, par Cassien dans ses *Collationes* ou Conférences, l'opinion erronée qui reçut dans la suite le nom de semi-pélagianisme, parce qu'elle semble reproduire, en les mitigeant, quelques-unes des erreurs répandues par Pélage et solennellement condamnées en 418. Cassien développait cette idée qu'il peut y avoir en nous, sans aucun secours de la grâce, un commencement de bien surnaturel, en vue duquel Dieu nous prête son assistance pour achever ce que nous avions commencé avec les seules forces de notre libre arbitre. Il repoussait énergiquement toute solidarité avec les Pélagiens, mais il croyait, pour combattre le manichéisme, pouvoir exalter la liberté de l'homme et sa puissance pour le bien. Cette doctrine se répandit rapidement en Gaule et y fut généralement adoptée ; d'où l'intervention de S. Augustin, par ses deux traités *De prædestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiæ*, et celle de S. Prosper d'Aquitaine dans son *Liber contra collatorem*, « Contre le conférencier ».

Aux *Lètes* est consacré un important chapitre de l'histoire des institutions. C'est après les invasions que se forma une nouvelle catégorie d'individus désignés sous le nom de lètes *(leti, liti, lidi)*, vivant, comme les colons et les esclaves, la vie agricole et jouissant d'une demi-liberté. Les lètes sont des demi-libres d'importation germanique, transplantés artificiellement en pays gallo-romain. La plupart appartenaient à la nation franque. Ils étaient établis sur des domaines publics, mais y suivaient leurs coutumes nationales, avec des communautés propres. Tenus au service militaire et à la culture du sol, on les rencontrait surtout dans les deux Belgiques et la Première Germanie. De vastes régions n'en possédaient aucun, et ce fut le cas de toute la Gaule centrale et méridionale, de la Loire aux Pyrénées. Dom L. reconstitue avec une érudition consommée leur statut juridique et légal ; celui-ci ne dura pas plus tard que le milieu du IX^e^ siècle : alors les lètes devinrent serfs ou mainmortables.

Une copieuse monographie que probablement nous n'attendions pas, — le *Dictionnaire* offre de ces surprises, — est consacrée aux *Lettres chrétiennes*, lettres dans le sens restreint d'épître. Et de fait la matière est singulièrement riche et féconde, puisque la seule énumération des épistoliers depuis S. Paul jusqu'aux temps mérovingiens et carolingiens formerait une liste imposante. On ne pourra pas négliger ces pages, fortement documentées, dans l'étude des Pères et des écrivains chrétiens du haut moyen âge.

Dans la dissertation suivante sur les *Lettres classiques*, il s'agit des lettres dans le sens le plus large. Si le christianisme a grandi en dehors de l'hellénisme

et plutôt en opposition avec lui, en dehors de toute préoccupation d'art et de beauté littéraire, après la conversion de Constantin l'hellénisme reprit vie ; une vie éphémère, il est vrai, et inféconde ; mais enfin ce revirement était significatif. Cependant, dit Dom L., — après quelques lignes virulentes sur l'apologétique et le dénigrement, formes de la mendicité chez les « intellectuels... dont le métier ne consiste pas tant à dire la vérité qu'à vivre à ses dépens », — l'Eglise ni ses chefs n'ont jamais eu, au temps de S. Jérôme et de S. Augustin, une politique arrêtée sur la question du maintien ou de la disparition des lettres classiques. Placés entre un danger et une nécessité, ses docteurs et ses évêques hésitaient et tergiversaient, passant de la bienveillance pour les lettres classiques à l'hostilité, avec des temps intermédiaires favorables à la tolérance. Au siècle suivant, les faits semblent prouver que si l'enseignement des lettres n'avait pas disparu, il était en tout cas très menacé ; les écoles succombaient successivement. Au VIe siècle on assiste à sa ruine : alors s'ouvrit en Gaule une ère de ténèbres et d'ignorance qui se prolongea jusque dans la seconde partie du VIIe siècle, tandis qu'en Grande-Bretagne et en Irlande les lettres restaient florissantes.

Dans l'article intitulé *Lettres des papes*, l'auteur fait l'historique des recueils et collections de ces documents diplomatiques.

Le tome VIII s'achève sur le mot *Lexique* et contient effectivement un *Lexique archéologique*, utile sans aucun doute, mais que l'on est tout de même surpris de voir s'intercaler artificiellement et en bloc dans un *Dictionnaire d'Archéologie*, au lieu d'y être distribué rubrique par rubrique.

C'est encore par deux lexiques que débute le tome IX : *Lexique liturgique grec*, *Lexique liturgique latin*. Outre quelques biographies, comme celle, curieuse et imprévue, de *Mlle de la Lézardière* et celle de *Jean L'Heureux ;* une notice sur *Lézéville* (Hte-Marne) et son cimetière gallo-romain (ce nous est une occasion de signaler l'une des plus singulières omissions du *Dictionnaire*, qui étudie Lézéville et a complètement laissé de côté Grand (Vosges), si riche en monuments de tous genres) ; et quelques colonnes consacrées aux *Libellatiques*, *Libelles* et *Libelli*, presque tout le fascicule XCII-XCIII s'ordonne autour de quelques grands recueils : *Liber canonum*, vaste historique des collections de canons ; *Liber censuum Ecclesiæ Romanæ*, qui constitue une partie de l'histoire des finances papales ; *Liber diurnus Romanorum Pontificum*, l'un des textes les plus importants que le moyen âge nous ait transmis, répertoire complet de la diplomatique pontificale, riche de détails et de renseignements sur la discipline et les usages de l'Eglise romaine, sur l'organisation politique, civile et militaire de l'Italie ; *Liber pontificalis*, « plus célèbre que connu » dit, avec sa pointe accoutumée Dom L., recueil de biographies des papes à l'édition mémorable duquel est lié le nom de Mgr Duchesne.

Dictionnaire pratique des connaissances religieuses. *Premier Supplément*, 1929. — Un fasc. de 246 col., 20 f. — Paris, Letouzey.

Afin de maintenir le *Dictionnaire pratique* au courant des publications, découvertes et événements actuels, M. Bricout a eu l'heureuse idée d'y ajouter chaque année un fascicule supplémentaire.

L'entreprise était assez délicate. D'une part, en effet, il fallait ne rien négliger d'important parmi les éléments nouveaux, et cependant, en rattachant ceux-ci aux données déjà acquises, éviter les redites. D'autre part, surtout en ce qui concerne le compte-rendu des publications récentes, il convenait d'éviter le genre bibliographie, peu compatible avec la dignité grave d'un dictionnaire.

Ces difficultés ont été heureusement surmontées. Aidé de ses habiles et compétents rédacteurs, — la même équipe, à peu de noms près, qui avait auparavant si brillamment travaillé, — M. Bricout a donné, il y a quelques mois, un premier Supplément où toutes les branches des connaissances religieuses voient consignées les acquisitions de 1928.

En règle générale et pour ainsi dire absolue, les articles sont brefs. Et c'est dans l'ordre, puisqu'il s'agit uniquement d'un complément. Ainsi, par exemple, sont mentionnés seuls les documents les plus importants relatifs à l'*Action Française* et parus au cours de l'année dernière. On a marqué les aspects nouveaux donnés à l'*Apologétique* traditionnelle par le dernier ouvrage de M. Brunhes. La question des *Assurances sociales* est mise au point par rapport à la loi du 5 avril 1928 et au parti que les catholiques en doivent tirer. La réforme du *Bréviaire* par Pie X est étudiée en fonction des derniers ouvrages de Dom Baudot. Quelques articles de revues, intéressant le dogme ou la spiritualité, avaient été particulièrement remarqués : on les a relevés et résumés ; tel, par exemple, l'article du P. de Grandmaison sur la possibilité d'une *Sainteté* véritable en dehors de l'Eglise ; tel encore, l'article de l'*Ami du Clergé* sur les effets sanctifiants de la *contrition parfaite* et l'obligation qui subsiste de confesser les péchés ainsi pardonnés. Les nouveautés et précisions apportées au Droit de l'Eglise par les travaux les plus récents et surtout par les réponses romaines ont été soigneusement colligées : *Curés*, *Curie romaine*, *Indulgences*, *Jeûne eucharistique*, *Mariage*, etc. Plusieurs biographies inédites ont été insérées. Les événements historiques — tels, *les Accords du Latran* — ont fait l'objet d'articles intéressants. La philosophie, les sciences, la préhistoire, le mouvement social et économique ont retenu l'attention des rédacteurs.

Le Supplément du *Dictionnaire pratique* a conquis immédiatement le droit de cité. Le fascicule de 1930 ne fera qu'accroître le succès.

Les Œuvres du Bienh. de Montfort, poète mystique et populaire. *Ses Cantiques*, avec Etude critique et Notes par le P. Fradet, S. M. M. — In-8 de XVI-970 p., avec 37 hors texte, dont une carte, 70 f. (franco 77 f.). — Paris, Beauchesne (1929).

Cette nouvelle édition des Cantiques du Bienh. de Montfort se présente avec un double mérite, assurément rare : c'est un livre savant et populaire. Les cantiques du Bienheureux sont encore, comme ils le furent toujours, des chants populaires. Aucun recueil de cantiques qui n'en contienne au moins quelques-uns : et nombreuses sont les éditions qui se succédèrent au cours de deux siècles, prétendant nous livrer les œuvres authentiques du grand Apôtre de l'Ouest.

Il convient de signaler tout d'abord l'intérêt que présente, au point de vue de l'apostolat chrétien, l'ensemble de ces cantiques. Le P. de Montfort, en composant ses poésies, entendait non seulement distraire, mais encore et surtout instruire les âmes confiées à son zèle ; avec ses cantiques on peut, pour ainsi dire, reconstituer tout l'objet de la foi et de l'ascèse chrétienne. La disposition adoptée par le P. Fradet dans cette nouvelle édition met bien en relief cette préoccupation du saint missionnaire. Les cantiques ont été classés dans un ordre auquel les théologiens eux-mêmes devront rendre hommage : 1° Les grands objets d'amour de notre âme : Dieu, l'Enfant-Dieu, la Croix, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur, la Très Sainte Vierge, les Saints ; 2° L'Ascèse de notre âme : les désirs de la Sagesse éternelle, le traité du mépris du monde, le traité des Vertus ; 3° Le renouvellement de notre âme par la mission ; 4° Quelques-uns de nos états : états consacrés, états du monde, états d'affliction.

Mais le principal mérite de l'édition du P. Fradet ne réside pas en cette heureuse disposition et présentation des textes. C'est le choix *critique* de ces textes qui donne à ce magnifique volume toute sa valeur scientifique et littéraire. L'œuvre du Bienheureux a été, en effet, déformée par un usage deux fois séculaire, tronquée par d'innombrables éditeurs, interpolée par d'autres. Il fallait donc lui restituer sa pureté primitive et une intégrité qui permît de la juger sainement. Une édition savante s'imposait, qui servirait désormais de base aux travaux futurs sur cette ardente poésie. Le P. Fradet a entrepris et réalisé cette œuvre vraiment prodigieuse.

Il serait trop long d'exposer ici les principes sur lesquels s'est appuyé le savant éditeur pour distinguer les œuvres authentiques des œuvres douteuses ou des œuvres faussement attribuées. Il a vérifié les quatre manuscrits, compulsé toutes les éditions de cantiques antérieures et postérieures au Bienheureux. Et il est parvenu, à force de patientes et minutieuses confrontations, à établir les règles suivantes :

1° Si un cantique se trouvait dans un ouvrage antérieur au Bienh., se retrouvât-il au manuscrit lui-même, il ne saurait être question de l'attribuer au Bienheureux. Le cas d'ailleurs ne se présente pas.

2° Quand un cantique, attribué au P. de Montfort par ses éditeurs, se trouve dans un ouvrage contemporain, sans figurer au manuscrit, il y a lieu d'étudier s'il est vraiment de l'auteur qui l'a inséré dans son recueil ou si cet auteur l'a emprunté. Le cas n'est pas rare.

3° Lorsque le manuscrit seul porte un cantique, quand même tous les éditeurs le passeraient sous silence, il faut admettre que le manuscrit fait loi, comme *possédant*. Si les éditeurs ne l'ont pas publié, c'est ou bien qu'il ne répondait pas à leur but, ou qu'ils n'ont pas consulté les sources.

4° Quand les éditeurs ou biographes attribuent au Bienh. un cantique qui ne figure pas au manuscrit, qui n'appartient à aucun autre poète et qui comporte des allusions à la vie du saint missionnaire, telles que nul autre que lui n'a pu les faire, il faut l'admettre avec eux comme authentique. Plus d'un cantique est à ranger dans cette catégorie.

5° Quand on se trouve en face d'une tradition qui attribue au Bienh. des cantiques absents du manuscrit et en faveur desquels ne plaide aucune preuve rigoureuse, il faut essayer d'en découvrir l'auteur. Si l'on ne peut y parvenir, il faut essayer de les dater. S'ils sont de l'époque du Bienh., on conclura qu'ils *ont chance* d'être son œuvre, quand ils rappelleront sa manière. S'il reste des doutes, on doit le déclarer sans ambages.

Le P. Fradet s'en est tenu strictement à ces règles, et partant, à la suite des quatre grandes divisions signalées ci-dessus (qui comprennent à elles seules plus de 230 cantiques), a établi trois autres « sections ». — L'une contient « les cantiques anciens, absents des manuscrits, mais remaniés par le Bienh. ou par ses premiers successeurs » : ces cantiques sont relatifs à la Croix, à la Sainte Eucharistie, aux Fins dernières. — La seconde section comprend « les cantiques absents des manuscrits et que la tradition attribue au Bienh. » : nos grands objets d'amour, notre vie spirituelle, la Mission. Ici, l'éditeur discute avec sagacité la valeur de l'apport nouveau que constitue l'édition de 1725, où les « cantiques spirituels » composés par Messire Louis-Marie Grignon de Montfort, sont déclarés : « revus, corrigez et *augmentez* ». Vingt pièces sont entièrement nouvelles, et douze donnent des variantes intéressantes. L'authenticité de ces cantiques ne saurait être tranchée définitivement : le P. Fradet indique, en tête de chaque texte, ses conclusions. — Enfin, la dernière section « comprend les cantiques que l'on attribue souvent au Bienh., mais qui sont d'autres auteurs. » On y trouve, à défaut du texte, qui serait déplacé, le premier vers par lequel ces cantiques sont dénommés et toutes indications permettant de les identifier.

Travail colossal que cette mise au point critique des cantiques spirituels vraiment écrits par le P. de Montfort ! Toute l'étude qui précède le texte même des cantiques, et qui ne comprend pas moins de neuf chapitres formant 100 pages d'introduction, est à lire attentivement : l'auteur y analyse l'œuvre mystique et populaire du Bienheureux, et la dégage des œuvres similaires qu'on y avait incorporées et qui l'alourdissaient. Un appareil critique, sobre et d'inspiration classique, donne à toutes ces pages une impression de sérieux et d'achevé.

Plusieurs tables complètent heureusement ce beau volume : table des sources manuscrites ; table analytique surtout, où le lecteur retrouve facilement le détail des richesses théologiques et ascétiques des cantiques spirituels ; puis, deux tables de tous les cantiques, par ordre de sujets et par ordre alphabétique ; enfin, table de reproduction de manuscrits et table générale.

La présentation matérielle, soignée jusque dans le moindre détail, fait le plus grand honneur au P. Fradet et aux artistes de la maison Oberthur. Sous une couverture style XVIII[e] siècle, ce livre renferme nombre de gravures anciennes, des en-tête, des culs de lampe, etc., dessinés spécialement, sur papier Japon ou couché. Enfin, pour donner une idée du vaste champ apostolique que Montfort cultiva par son cantique théologique et populaire, une grande carte retrace, avec toute la précision chronologique désirable, les innombrables voyages de l'ardent missionnaire.

Nous ne voulons pas clore cette recension sans transcrire l'appréciation du P. Fradet touchant l'emprunt des airs d'opéra, si fréquent au XVIII[e] siècle (mis à la mode surtout par l'abbé Pellegrin, dans son recueil : *Cantiques spirituels, sur les points les plus importants de la religion, sur différents airs d'opéra, pour les dames de Saint-Cyr)*. « Ce qui frappe le lecteur, en tête de chaque cantique, écrit le P. Fradet (p. 76), c'est d'abord l'indication des airs. Allons-nous justifier ici des emprunts au sujet desquels le Bienheureux est attaqué de nos jours ? Oui, certes. Il est très aisé à un critique en chambre, auteur (peut-être) lui-même de vers frisés et inconnus, de faire le difficile, voire le scandalisé. Le P. de Montfort a mis ses cantiques sur des airs profanes ; aujourd'hui la mode est aux adaptations sur les mélodies de plain-chant, tel est le problème.

« Croyons sans peine qu'il eût pu apprendre aux populations des airs d'un autre goût. Mais il avait sans doute des raisons d'agir autrement. Il voulait faire chanter le petit peuple, et tout de suite, ce soir même. Il empruntait donc au bas peuple ses airs.

« Il n'est pas question de savoir si les missionnaires du XX[e] siècle pourraient user du même procédé ; ils ne prêchent pas non plus comme il y a deux cents ans ; autres temps, autres mœurs, voire à l'église. Les airs de jazz-band feraient sans doute disparate avant ou après le sermon. Mais, au XVIII[e] siècle, tous les paroliers de cantiques (cf. Pellegrin, M[lle] Cuquemelle, Sandret...) faisaient ce qu'on ne peut plus faire aujourd'hui, et c'en est assez pour justifier des auteurs d'un pareil renom...

« ...L'air de « Un chapeau de paille » *(Il faut, chrétiens, m'écouter)*, de « Le bon frère Coupe-Choux » *(Adieu, monde trompeur)*, de « Un canard étendant ses ailes » *(Contemplons Marie affligée)*, etc., etc., a pu faire sourire plus d'un auditeur du P. de Montfort ; croyons qu'il l'a fait chanter et pleurer et se confesser, et c'est peut-être à un air que condamnent aigrement les délicats d'aujourd'hui qu'il doit son salut éternel. »

HUMBLOT (Eugène). **Histoire de Vignory.** — Un vol. in-8, orné de 14 clichés dont 5 hors texte, 22 f. franco. — S'adresser à l'auteur : Chanoine E. Humblot, à Maranville (Hte-Marne). Chèques postaux : Nancy, 71-83.

FOISSEY (Abbé L.). **Histoire de Créancey** (Hte-Marne). — Chaumont, Andriot, 1925 ; gr. in-8 de 290 p. (sans prix marqué).

On ne saurait trop féliciter notre clergé d'avoir conservé, à l'heure actuelle, le goût des études désintéressées. Et les éloges doivent se multiplier quand il s'agit de nos curés de campagne qui, non contents d'user leurs forces au service de leur paroisse, veulent encore scruter son passé et en écrire l'histoire. En cela aussi, ils poursuivent un but d'apostolat, et c'est pour leurs paroissiens tout d'abord, pour leur région tout au plus, qu'ils veulent écrire, sans se douter parfois de l'importante contribution qu'ils apportent à l'histoire générale. Les progrès de celle-ci ne dépendent-ils pas des éclaircissements que lui apportent, chaque jour, sur des points particuliers, chercheurs et érudits ? Qui ne sait ce que l'histoire de la Révolution française, par exemple, attend encore de monographies locales ou régionales ? N'a-t-on pas créé récemment pour l'étudier une revue spéciale trimestrielle : *Révolution française* (Paris, Libr. Rieder) ?

On ne peut que se réjouir de la part que le clergé prend à la renaissance des études historiques, alors que dans le monde primaire on travaille à en enlever le goût. Certes, le nombre des prêtres qui passeront par l'Ecole des Chartes sera toujours minime. On peut le regretter, mais est-ce absolument nécessaire pour brosser une monographie ? Un prêtre autodidacte joindra facilement à une solide culture générale la formation spéciale que nécessite pareil travail. Parmi les revues qui peuvent l'aider, nous nous permettrons de lui signaler la puissante *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, qui, en ces dernières années, a donné des modèles parfaits de monographies et s'apprête à nous fournir un guide précieux sous la forme d'une *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*.

Volontiers aussi, nous offririons en modèle aux chercheurs les deux histoires de Vignory et de Créancey, signalées en tête de cet article et écrites par les curés de ces paroisses. Nous ne céderons pas à la tentation d'en donner une recension détaillée, qui n'intéresserait que des lecteurs haut-marnais, mais nous signalerons simplement la contribution apportée à l'histoire générale.

I. — Vignory est un gros bourg, situé en un coquet vallon sur la rive gauche de la Marne. Assez modeste aujourd'hui, il eut un passé glorieux, — les vieux documents lui donnent le nom de ville, — et il possède la chance d'en conserver des souvenirs bien vivants. Son ancien château, dont subsistent encore des restes importants, a été habité au cours des âges par des familles illustres, de vieille souche champenoise ou lorraine : citons les Dampierre, les Vergy, les Baudricourt, les Lenoncourt, les d'Amboise, les Crozat de Thiers et les de Béthune. Vignory eut jusqu'à trois hôpitaux. Son prieuré, lointain essaim venu de cette belle ruche monastique qu'était l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon, a subsisté jusqu'à la Révolution. Son église, bâtie dans la première moitié du XIe siècle, est l'un des plus anciens et des plus curieux spécimens de l'art roman. A celle-ci, M. l'abbé Humblot a consacré naguère une monographie de 60 p. (Voir *Ami*, couv. jaune du 21 juin 1926).

Il se devait à lui-même de poursuivre ses recherches, et, selon les exigences chronologiques, de faire porter tout d'abord ses études sur le château et les châtelains autour desquels le bourg a vécu à l'époque féodale. Bien servi par des documents abondants, il devait ensuite nous tracer un tableau de la vie communale, religieuse, agricole et industrielle, durant les derniers siècles, en s'arrêtant assez longuement sur la période révolutionnaire. Il devait enfin retracer l'histoire de la paroisse et celle du prieuré dont nous avons parlé. M. l'abbé Humblot nous a donné tout cela en un volume de 378 pages in-8 très denses. Sa documentation ne laisse rien à désirer. On la souhaiterait même moins abondante, tant les pages sont bourrées de faits, de statistiques et de noms. La période révolutionnaire mérite une mention spéciale ; les documents que l'auteur reproduit (proclamations, textes de pétitions, statistiques) intéressent au premier chef l'histoire générale. Nous louerons tout particulièrement aussi la liste des « lieux-dits » qu'il a jointe à sa description du bourg. Quel précieux instrument de travail constituerait, soit au point de vue de la géographie ancienne, soit au point de vue de l'histoire proprement dite, un répertoire aussi complet que possible des lieux-dits ! Avis à nos confrères chercheurs ! Mais, de grâce, qu'ils s'imposent de travailler avec méthode. Pour cela, qu'ils fassent un relevé complet des lieux-dits ; qu'ils notent ensuite, vis-à-vis de l'orthographe officielle de chaque lieu-dit, la prononciation locale actuellement en usage ; une troisième colonne pourrait être utilement occupée par les graphies anciennes que fournissent les chartes, les baux, les actes de vente, les minutes notariales, les registres censiers et les terriers.

Quatorze clichés, dont cinq hors texte, ajoutent à l'intérêt documentaire de l'ouvrage. On peut regretter que leur pagination ne soit pas indiquée à la table.

II. — Pas plus que M. Humblot, M. l'abbé Foissey n'est un novice en histoire et en archéologie locale. En 1900, il donnait une *Histoire de Soyers*, dont il était alors curé. (Chaumont, Andriot-Moissonnier ; in-8o de 296 p.). Transféré quelques années plus tard à Créancey, il a travaillé à l'histoire de ce village « pendant les instants libres de quinze ans accordés par un ministère trop peu chargé ». Volontiers, n'était le grand âge de M. Foissey, nous souhaiterions qu'un nouveau changement nous procurât le bénéfice de la monographie d'un autre village haut-marnais.

C'est pour ses paroissiens qu'il a voulu élever « ce monument des gestes des ancêtres ». Les savants y trouveront aussi leur pâture. Fidélité inviolable aux documents, voilà la règle à laquelle il s'est astreint. Ecoutons-le plutôt : « Tous les documents que l'on y trouve (il s'agit du moyen âge) ne sont presque que des titres de propriété, donations, achats, échanges, sentences, pièces de procédure, etc. On n'y rencontre aucun récit des faits qui se sont passés, aucun tableau d'une situation heureuse et malheureuse des habitants, sinon comme moyen d'attaque ou de défense dans un procès, comme formule de pétition ou encore comme motifs sur lesquels on s'appuie pour accueillir une demande, accorder une faveur.

« Si le modeste historien fait quelque récit, c'est qu'il imite le constructeur d'une maison, lequel, d'une pierre unie à d'autres, monte une muraille unie à une autre par une charpente, toutes couronnées d'un toit. De quelques mots, de quelque fait rapproché d'un autre, de ces détails unis à des faits connus de l'histoire générale qui les encadrent, il tire des conclusions ou certaines ou très probables, ou douteuses, auxquelles se limitent ses connaissances, alors très imparfaites. »

M. Foissey est un bon guide et ce n'est pas lui qui s'avisera de nous donner pour certain ce qui est douteux. L'ordre suivi, assez classique, est le suivant : I. Le Village (des origines à nos jours) ; — II. La Commune ; — III. La Paroisse ; — IV. Le Territoire ; — V. Les Habitants. Ce sont des pages bourrées de faits, mais dont la lecture est facile, car l'auteur a une plume souvent originale, lyrique parfois, alerte toujours. Au point de vue général, signalons l'intérêt qu'offre le relevé de toutes les graphies du nom de Créancey, l'histoire des confréries et dévotions, le recueil des lieux-dits (l'auteur s'est essayé à en

fournir l'étymologie), les pages concernant les impôts et les dîmes et celles concernant les prix.

Un appendice de près de 20 pages consacré au patois du pays mérite une mention spéciale. De bons juges l'ont apprécié (« Revue de linguistique romane » ; *Bibliographie des parlers champenois*, section Hte-Marne), tout en regrettant que l'auteur ne se soit pas abouché avec quelque spécialiste en ce genre d'études. Les documents qu'il a réunis sont néanmoins de première valeur, et l'on aimerait à posséder pareil recueil sur le patois de chaque village hautmarnais.

Que les prêtres chercheurs s'inspirent de ces exemples. Puissent-ils avoir la chance de découvrir un Mécène qui leur ouvre largement sa bourse et les aide à couvrir les frais d'impression, aujourd'hui si lourds ! A ceux qui n'auraient que leurs propres ressources, on pourrait proposer en exemple un autre prêtre hautmarnais, M. l'abbé Cheminon, curé-doyen de Chevillon, qui, il y a quelques années, a lui-même entièrement rédigé, imprimé (en deux couleurs, avec planches hors texte) et admirablement broché une *Histoire de Narcy* (in-8 carré de 304 et 116 p.), tirée, hélas ! à 50 exemplaires seulement et, on le devine, dès aujourd'hui introuvable.

Abbé Jean TOULEMONDE. **L'art de commander.** In-12 de 321 p. — Du même : **Pour avoir de l'autorité.** In-12 de 129 p. — Paris, Bloud et Gay.

Nous rapprochons ces deux livres parce qu'ils se complètent l'un l'autre et que le second, plus court, est une reprise, à un point de vue spécial, des idées du premier volume. On trouve analysés dans ce second volume les divers sentiments qu'un chef doit produire chez son subordonné pour obtenir une obéissance parfaite. Ce sont : la crainte, l'admiration, la confiance et l'amour. « Il n'y a pas ici, comme dit l'auteur, répétition, mais confirmation. L'identité de conclusion des deux volumes est l'indice de leur vérité. »

Attachons-nous donc au premier volume qui expose la thèse centrale de l'auteur sur « L'art de commander ». Précédé d'une introduction sur la méthode employée, il examine successivement en trois parties les formes d'autorité partielles, la nature de l'autorité, la psychologie de l'homme d'autorité. Chacune de ces parties se divise en chapitres, comportant chacun des sections, portant leurs titres et leurs sous-titres. On y trouve donc des idées bien ordonnées, méthodiquement développées, donnant au lecteur cette impression réconfortante que l'auteur sait où il va.

Lorsque le but est atteint, au bout de chaque chapitre, l'auteur présente ses conclusions sous forme de « lois pragmatiques, » espèces d'aphorismes sur le commandement, dont beaucoup sont exprimées en formules heureuses et bien frappées. Remarquons cependant une petite erreur de mise en page, qui n'est pas une erreur de brochage, et qui a transporté au bout du volume quelques pages sur la maîtrise de soi, appartenant au chapitre XII, de ce fait écourté et incomplet.

Il y a dans ces deux livres beaucoup de remarques pratiques très intéressantes, appuyées moins sur des raisonnements que sur des « observations » faites au jour le jour. On sent qu'ils ont été, comme on dit aujourd'hui, longuement vécus avant d'être écrits et qu'ils se sont enrichis au jour le jour de toutes les remarques que la vie quotidienne suggère à qui sait voir. La lecture en est d'ailleurs aisée et le profit qu'on pourra en tirer sera très grand.

J'avoue cependant que l'impression laissée par les deux ouvrages n'est pas pleinement satisfaisante. L'auteur a voulu, comme il le déclare lui-même dans son Introduction, rester sur le terrain psychologique (p. 9). Or, on sait que tout art, au sens du mot « artifex », est « la bonne manière de faire une chose à faire » — recta ratio factibilium — ; c'est, en termes philosophiques, « l'organisation des moyens par rapport à une fin donnée. »

L'auteur n'a malheureusement pas bien défini cette fin par rapport à laquelle l'art de commander doit s'ordonner, ou plutôt il s'arrête à cette idée, qui le laisse dans le domaine psychologique, que l'art de commander c'est l'art de se faire obéir, ou mieux, de se faire suivre. Peut-on s'arrêter à cette fin-là et suffit-il qu'on soit suivi pour déclarer qu'on a bien exercé l'art de commander ? Car enfin, l'obéissance, comme le commandement, ne sont pas des fins en eux-mêmes ; ils sont moyens par rapport à autre chose, et l'auteur le reconnaît lui-même (p. 162) lorsqu'il nous dit que « l'autorité sainement comprise ne s'exerce que pour le profit immédiat ou médiat du subordonné ». Conception d'ailleurs trop restreinte, car le commandement n'a pas seulement pour but le bien individuel des subordonnés, mais aussi le bien général de la communauté dont ils font partie.

J'entends bien que l'auteur me répondra qu'il n'a pas voulu entrer dans cette voie qui l'aurait mené droit à la métaphysique. J'en conviens parfaitement, mais précisément toute la question est de savoir si l'art de commander peut être traité en dehors de toute morale, et donc de toute métaphysique, parce que la vraie morale comporte des affirmations métaphysiques.

Voilà, à mon avis, le point de ce livre qui est critiquable.

L'auteur s'est contenté d'une notion de l'autorité, psychologiquement décrite et non philosophiquement définie. Ce qu'il a étudié, ce n'est pas l'art de commander, mais l'art de prendre l'ascendant, de gagner du prestige, ce qui n'équivaut pas d'ailleurs, suivant une remarque très juste, à acquérir de l'influence (p. 3). Il a donc été amené à étudier des cas psychologiques où il a confondu « autorité » et « ascendant », par exemple dans le chapitre où est étudié ce qu'il appelle « L'Autorité entre égaux » (!) ou encore, « L'Autorité-Fascination », l'autorité d'un Pasteur ou d'un Charles de Foucauld... Ceci l'amène — ce qui est plus grave — à considérer « l'acceptation de l'autorité comme une véritable limitation de la personnalité » (p. 139-71).

Comment peut-on déterminer l'art de commander, sans nous dire ce que c'est que commander ? Or, l'autorité est essentiellement un pouvoir moral et par conséquent comporte un élément moral qui est *intrinsèque* à sa définition. Commander c'est exercer le pouvoir moral de déterminer chez autrui des devoirs de conscience... Commander, c'est pouvoir dire légitimement à quelqu'un : « Vous devez... »

Je crois que tout le travail de l'auteur eût été éclairé par cette notion philosophique de l'autorité. Il en aurait tiré en particulier cette conclusion que l'autorité est essentiellement une fonction et que, par conséquent, elle n'est bien exercée que si elle est considérée comme une fonction. Le but du commandement, par rapport auquel doit s'ordonner l'art de commander, n'est pas d'être obéi, mais de servir : Que celui qui est le premier parmi vous soit votre serviteur. « Le chef, dit S. Paul, c'est le fonctionnaire de Dieu pour le bien. *Minister Dei ad bonum* ». Je crois d'ailleurs que beaucoup de remarques de l'auteur pourraient être regroupées dans cette synthèse nouvelle et y puiseraient une force nouvelle.

Nous avons voulu faire cette remarque, parce qu'il y a chez beaucoup d'auteurs modernes, même catholiques, une tendance à trop « compartimenter » leurs études, à séparer là où il faudrait simplement distinguer. Mais nous ne voudrions pas laisser notre lecteur sur cette impression critique, qui serait injuste, si on la « séparait » des éloges que nous avons exprimés tout à l'heure.

Tous ceux qui doivent commander et qui désirent savoir comment être suivis trouveront dans ces deux volumes un nombre considérable de remarques psycho-

logiques dont ils tireront profit. Ils éviteront, grâce à eux, dans cet art délicat du commandement bien des tâtonnements, des hésitations et des erreurs quelquefois irréparables. Il y a, en particulier, dans le chapitre VI du second volume une « Application des principes à l'Education » : nos professeurs de collèges y trouveront indiquées là bien des tactiques et je dirais presque des « trucs » qu'ils pourront utiliser pour maîtriser vingt ou trente enfants à cet âge où l'on est « sans pitié ».

Abbé J.-B. DOMECQ. **Vocabulaire de Psychologie** *avec nombreux résumés des questions qui s'y rattachent,* à l'usage des classes et de tous les amateurs de Philosophie. — In-8 de 144 p. — Tours, Cattier, 1929.

Voilà un volume qui sera bien accueilli des élèves de Philosophie et de leurs professeurs. Comme son nom l'indique, il contient, par ordre alphabétique, l'explication des différents *vocables* employés en Psychologie : mots techniques, mots du langage courant comportant en Psychologie une signification spéciale. L'utilité d'un semblable répertoire n'échappe à personne, mais ce qui importe surtout c'est la façon dont il est conçu et réalisé. Or, à ce point de vue, l'ouvrage de M. l'abbé Domecq nous semble approcher de la perfection : son *Vocabulaire* est vraiment un modèle du genre. L'explication des mots, où les nuances de sens sont très finement mises en relief, est la plupart du temps suivie de développements offrant à l'élève un précieux résumé des questions les plus importantes qui se posent à propos du vocable expliqué. Ainsi, au mot *Attention,* M. l'abbé D. complète la définition du terme, qui tient en 10 lignes, par 5 articles, occupant plus de 3 colonnes, et respectivement intitulés : formes de l'attention, interprétations inexactes, théories empiriques de l'attention, conditions physiologiques, effets de l'attention. De même, au mot *Emotion* par exemple, les théories intellectualiste et périphérique sont succinctement exposées, et l'auteur montre la part de vérité contenue dans chacune d'entre elles : véritable canevas de dissertation.

Le Vocabulaire ainsi conçu est donc un véritable *vade-mecum,* très supérieur, à notre avis, aux simples *résumés-aide-mémoire.* Il reste, en effet, un répertoire et la nomenclature des termes y est très complète ; on y apprend la signification des mots les plus rarement usités, comme : cenesthésie, agnosie, agoraphobie, apraxie, éthologie, pédologie, physiognomonie. D'autre part, s'il y a un réel avantage, pour l'élève, à posséder un ouvrage où se trouve condensé l'essentiel de ce qu'il doit savoir, cet avantage est décuplé lorsque l'ordre alphabétique lui en rend la consultation aussi facile qu'attrayante. Combien d'élèves qui n'ouvriraient que rarement un *Abrégé de Psychologie,* auront souvent la curiosité de feuilleter leur *Vocabulaire de Psychologie,* et à leur plus grand profit ! Ils y trouveront — ce sont les expressions mêmes de l'auteur — « dès le début un commencement d'information, dans le courant de l'année des renseignements utiles, et à la veille des examens une synthèse lumineuse et précise. » (Avant-propos, p. VIII).

Mais l'ambition de l'auteur ne s'arrête pas à la formation des élèves de nos collèges. Dans sa pensée le présent *Vocabulaire* — qui n'est que le premier fascicule d'un *Vocabulaire de Philosophie* — est destiné à un public plus étendu : tous les amateurs de Philosophie, et M. l'abbé D. remarque avec beaucoup de justesse que ces amateurs de Philosophie sont légion à notre époque ; dans les réunions publiques, dans les conversations privées, on touche journellement aux plus hautes questions philosophiques, et la plupart du temps on les tranche suivant son caprice ou ses préjugés. N'est-ce pas en faisant connaître, avec un grand souci de vérité, la signification des mots qu'on arrivera à réformer les idées elles-mêmes ? Telle est la noble ambition de M. l'abbé D. et, par là, il reprend une idée chère au regretté Mgr Blanc, qui lui fit composer maint ouvrage de vulgarisation et notamment le *Dictionnaire de Philosophie,* toujours apprécié (petit in-4o de 1247 p., Lyon, Vitte), mais — est-il besoin de le dire ? — d'une utilisation moins commode, surtout pour nos élèves, que le présent Vocabulaire.

Nous souhaitons à celui-ci une large diffusion, et nous espérons que les fascicules qui doivent le compléter ne se feront pas trop attendre. M. l'abbé Domecq, qui sait utiliser — un peu trop rarement à notre gré[1] — mais toujours à bon escient les Scolastiques, aura à les faire connaître davantage, surtout dans la partie de son travail qui sera consacrée à la Métaphysique : il est trop averti pour ne pas tenir compte, dans un ouvrage qu'il veut vraiment « nouveau », de la tendance actuelle des esprits vers la Scolastique et il sait bien que, selon l'expression de M. Maritain, « la meilleure manière de renouveler bien des problèmes est de remonter à la pensée des anciens prise en sa source. » *(Eléments de Philosophie,* t. II, Avant-propos).

Ajoutons que la disposition typographique du *Vocabulaire* est des plus heureuses (paragraphes bien détachés, caractères plus fins pour les développements accessoires) et que nous n'avons pas remarqué de faute d'impression (sauf la curieuse orthographe Dunes Scott pour Duns Scot, p. 80).

J.-B. MARTEL. **Histoire de Châteauneuf-Villevieille,** *précédée d'une Etude sur le comté de Nice.* — Un vol. in-8 de 488 p., 20 f. — Librairie Brun, 19, rue de la Préfecture, à Nice.

Un triple bon point, avant tout examen, à l'auteur de ce volume ! M. l'abbé Martel n'est pas seulement « prêtre régent » de Châteauneuf-Villevieille, il en est encore l'enfant. En travaillant à reconstituer son passé, il a, pour ainsi dire, fait un acte de piété filiale. Il a fait aussi un acte d'apostolat : je m'explique. Un des plus funestes travers de notre époque, — il y a longtemps que Barrès l'a remarqué, — c'est la manie du « déracinement ». Par conséquent, un des meilleurs services, à tous les points de vue, que nous puissions rendre à nos populations, c'est de les attacher au sol. Et un des meilleurs moyens de les attacher au sol, c'est sans contredit de leur apprendre son histoire. Or c'est justement ce qu'a fait M. l'abbé Martel, par la publication de son livre, pour les habitants de Châteauneuf-Villevieille. Mais ce n'est pas tout encore. La composition de l'*Histoire de Châteauneuf-Villevieille* est encore une troisième bonne action : elle est un bon exemple. Comme le dit S. G. Mgr l'Evêque de Nice dans la Lettre-préface dont il a honoré le travail : « Ce livre prouvera, une fois de plus, que le clergé paroissial, même dans nos campagnes, sait, dans son isolement, occuper d'une façon utile les loisirs que lui laisse le saint ministère. »

Mais tout ceci, quoique vrai, n'est, comme disent les philosophes, que de l'apriorisme. Faisons maintenant, il est temps, de l'apostériorisme : ouvrons le volume.

Mes lecteurs n'attendent pas que je leur fasse un compte rendu détaillé d'un ouvrage comme celui-là, qui, bien qu'il éclaire très utilement sur plus d'un point l'histoire générale, est essentiellement d'intérêt

[1] Ainsi le sens scolastique du mot *passion* avec la division classique des passions est omis. Au sujet de la *liberté,* nous attendions, à côté des autres, une preuve *métaphysique* du libre arbitre, tirée de la nature de la raison : peut-être M. D. réserve-t-il cette preuve pour un article ultérieur. A la page 5, on pouvait, à propos de l'*Intellect agent,* renvoyer à la description très exacte de la page 59, sans reproduire une citation de Malebranche : cet auteur n'est pas une source d'information pour la véritable pensée scolastique.

local. Forcément je dois me contenter d'en indiquer les grandes lignes.

Le livre, comme son titre l'indique, est divisé en deux sections. La première est consacrée à l'histoire du comté de Nice. L'auteur a pensé avec raison que pour bien connaître et bien comprendre le passé de Châteauneuf-Villevieille, il fallait savoir le passé du tout dont il fait partie. La seconde section a pour objet l'histoire du village lui-même.

M. l'abbé Martel a pris à tâche de ne nous en rien laisser ignorer. Après nous en avoir donné la description topographique, après nous avoir dit ce qu'il a été à l'époque primitive, à l'époque romaine, à l'époque médiévale, il nous fait l'histoire minutieuse du fief qui lui a été attaché et, nécessairement, celle aussi des familles qui l'ont détenu. Cela fait, il nous initie à ses mœurs, à ses coutumes, à son langage, — et ce n'est pas là, on le devine, la partie la moins intéressante de son travail, — à son administration civile et aux améliorations j'allais dire « urbanistes » dont il a été l'objet. La religion, comme bien l'on pense, n'est pas oubliée dans sa revue ; elle y occupe même trois chapitres. Trois autres chapitres sont consacrés aux « personnages illustres » qu'a fournis le village. Le livre s'achève par un tableau des produits du sol (blé, olivier, vigne, cocons, arbres fruitiers) et par un exposé de l'état du commerce et de l'industrie à Châteauneuf.

L'auteur, comme on voit, n'a laissé dans l'ombre aucun des aspects de son sujet ; son livre est complet. Mais ce n'est pas sa seule qualité. Ce qu'il nous plaît surtout de louer en lui, c'est la richesse et la solidité de sa documentation. M. l'abbé Martel a absolument lu tout ce qui avait été publié jusqu'ici, tant sur le comté de Nice, en général, que sur Châteauneuf en particulier. Il y a même ajouté ; plusieurs manuscrits en effet ont été consultés par lui, qui avant lui n'avaient pas encore été explorés.

Déjà intéressante par son contenu, l'*Histoire de Châteauneuf-Villevieille* l'est rendue davantage encore par les illustrations bien choisies qui en ornent les pages.

D'aucuns peut-être la trouveront un peu touffue et estimeront qu'elle eût peut-être gagné à revêtir une forme plus synthétique. Pour nous, nous ne pouvons que répéter, en finissant, ce que nous avons déjà dit en commençant, à savoir, qu'elle est une bonne œuvre : une bonne œuvre moralement, mais une bonne œuvre aussi scientifiquement. *Omne tulit punctum.*

Chanoine A. Prévost. **Recueil des chartes et bulles de Clairvaux** *(Analyses)*. — Un vol. gr. in-8 de 226 p., 20 f. — Aux bureaux de la *Revue Mabillon*, à Ligugé (Vienne).

Depuis bientôt un siècle et demi, les archives de l'abbaye de Clairvaux font partie des Archives du département de l'Aube. Et, comme bien on le pense, elles n'en forment pas le fonds le moins riche. Elles comprennent en effet jusqu'à 192 registres. Un vrai trésor par conséquent. Plusieurs trésors même : un trésor, naturellement, pour l'histoire du monastère ; un trésor pour l'histoire de la vie religieuse dans la région ; un trésor même pour l'histoire des pays d'alentour.

Ces trésors ne sont pas restés inexploités. Sans parler des documents précieux qu'ont su y trouver pour leurs doctes travaux ces érudits laïques qui se nomment les D'Arbois de Jubainville, les Longnon, les Petit de Vausse, les Roserot et d'autres encore, on sait quel parti en a tiré le prêtre savant et travailleur qui, il y a une quarantaine d'années, a fait tant d'honneur au clergé troyen par ses écrits et qui s'appelait : l'abbé Lalore.

L'abbé Lalore, qui l'ignore ? a aujourd'hui à Troyes un digne continuateur : c'est l'auteur du livre dont on vient de lire le titre, M. le chanoine Prévost.

Il a déjà composé presque toute une bibliothèque d'ouvrages d'histoire provinciale, pleins d'une érudition aussi sûre qu'étendue ; il n'en a pas encore composé qui soient à même d'être plus utiles aux chercheurs que celui qu'il nous offre aujourd'hui. C'est, comme son titre l'indique, un recueil analytique des Chartes et Bulles de la célèbre abbaye. Pour donner une idée de la richesse et de l'utilité de son répertoire, disons qu'il ne comprend pas moins de 1899 numéros ; qu'il est précédé d'une introduction de 18 pages, dans laquelle est résumée, d'une façon claire et concise, l'histoire du dépôt d'où elles sont tirées ; et qu'il se termine par une table onomastique bien faite qui permet de retrouver tout de suite les localités citées dans le texte. Ajoutons, pour ne rien omettre d'essentiel, que de chaque charte M. le chanoine Prévost donne d'abord la date à laquelle elle a été écrite ; puis le personnage laïque ou ecclésiastique de qui elle émane ; puis encore une analyse sommaire ; et enfin, quand il y a lieu, les ouvrages dans lesquels elle a déjà été citée. Que faudrait-il de plus ?

L'ouvrage ainsi conçu est certainement un merveilleux instrument de travail.

Avant de paraître en volume, il avait eu l'honneur d'être publié en articles séparés dans la savante *Revue Mabillon*, et y avait été hautement et universellement apprécié.

Nul doute que, sous sa nouvelle forme, il n'obtienne le même succès ; nul doute qu'il ne réalise le vœu que l'auteur formule pour lui à la fin de sa préface, et que, comme il le dit fort éloquemment, il ne rende grandement service « aux travailleurs à qui les soucis du présent et les préoccupations de l'avenir ne font point oublier un passé fécond et glorieux. »

Paul Bourget. **Au service de l'ordre.** — In-16 de VIII-276 p., 12 f. — Paris, Plon.

Laissons l'éminent académicien nous présenter lui-même son œuvre : « On trouvera dans ce volume, dit-il au début de la Préface, rassemblés sous un titre qui dégage leur unité de pensée, un certain nombre de courts essais composés à des dates et sur des thèmes très divers. Plusieurs sont consacrés à des figures historiques mises sous une lumière nouvelle par quelque importante publication. D'autres touchent à de graves problèmes nationaux et religieux posés par les incidents du jour. D'autres enfin sont une simple notation d'idées personnelles, mais toutes se rattachent à cette immense question de l'ordre... »

C'est toute une philosophie de l'ordre, en effet, qui se dégage de cet assemblage, qui pourrait sembler à première vue un peu disparate. Le grand principe qui la domine, et dont l'auteur, en disciple fidèle, fait remonter la paternité à Taine, est celui-ci : « Une société humaine, surtout une société moderne, est une chose vaste et compliquée. Par suite il est difficile de la connaître et de la comprendre. C'est pourquoi il est difficile de la manier. » En d'autres termes, la société est une entité qui possède une nature et des lois propres ; le secret du bon gouvernement, du gouvernement « d'ordre », sera de les discerner et d'y adapter son action.

Cette vérité n'a pas de peine à trouver dans les faits une éclatante confirmation : s'il convient, par exemple, de féliciter Louis XIV et Louis XVIII de leur œuvre de restauration nationale, c'est parce que leur politique s'inspira de l'expérience, de la tradition et de la mesure ; le mérite d'Edouard VII fut aussi de réaliser l'équilibre après lequel l'Europe aspirait ; au contraire Charles X échoua pour avoir méconnu les possibilités pratiques, et le bolchevisme constitue une lamentable réalisation de la « mystique » révolution-